

UB Braunschweig

84



2300-099-3

Philosophische Aufsätze

von

Karl Wilhelm Jerusalem:



herausgegeben

von Gotthold Ephraim Lessing.

Braunschweig,
in der Buchhandlung des Fürstl. Waisenhauses.

1776.



Der Verfasser dieser Aufsätze war der einzige Sohn des würdigen Mannes, den alle, welchen die Religion eine Angelegenheit ist, so verehren und lieben. Seine Laufbahn war kurz; sein Lauf schnell. Doch lange leben, ist nicht viel leben. Und wenn viel denken allein, viel leben ist: so war seiner Jahre nur für uns zu wenig.

Den Verlust eines solchen Sohnes, kann jeder Vater fühlen. Aber ihm nicht unterliegen, kann nur ein solcher Vater.

X 2

Der



FRIEDR. VIEWEG & SOHN
BRAUNSCHWEIG

Der junge Mann, als er hier in Wolfenbüttel sein bürgerliches Leben antrat, schenkte mir seine Freundschaft. Ich genoß sie nicht viel über Jahr und Tag; aber gleichwohl wußte ich nicht, daß ich einen Menschen in Jahr und Tag lieber gewonnen hätte, als ihn. Und dazu lernte ich ihn eigentlich nur von Einer Seite kennen.

Allerdings zwar war das gleich diejenige Seite, von der sich, meines Bedünkens, so viel auf alle übrige schließen läßt. Es war die Neigung, das Talent, mit der sich alle gute Neigungen so wohl vertragen, welches kein einziges Talent ausschließt; nur daß man bey ihm so
viele

viele andere Talente lieber nicht haben mag, und wenn man sie hat, vernachlässiget.

Es war die Neigung zu deutlicher Erkenntniß; das Talent, die Wahrheit bis in ihre letzte Schlupfwinkel zu verfolgen. Es war der Geist der kalten Betrachtung. Aber ein warmer Geist, und so viel schätzbarer; der sich nicht abschrecken ließ, wenn ihm die Wahrheit auf seinen Verfolgungen öfters entwichte; nicht an ihrer Mittheilbarkeit verzweifelte, weil sie sich in Abwege vor ihm verlor, wohin er schlechterdings ihr nicht folgen konnte.

Da wir einander selten, oder nie, als unter vier Augen, sprachen:

so war unser Gespräch immer so gleich gefunden. Das Näheste brachte uns immer auf das Entfernteste. Die Grundsätze einer gewissen ersten Philosophie, deren man sich lieber jetzt schämte, waren ihm sehr geläufig, und er hatte einen sonderbaren Hang, sie bis auf die gemeinsten Dinge des Lebens anzuwenden. Am liebsten kam er auf sie zurück, wenn ihm in dem Gebiete des Schönen, in dem Reiche der Empfindungen, irgend eine räthselhafte Erscheinung aufstieg.

In solchen Gesprächen giebt es Uneinigkeit, und nicht selten wird wenig oder nichts damit ausgemacht. Aber was that das uns? Das Vergnügen

gnügen einer Jagd ist ja allezeit mehr werth, als der Fang; und Uneinigkeit, die bloß daher entsethet, daß jeder der Wahrheit auf einer andern Stelle aufpaßt, ist Eizigkeit in der Hauptsache, und die reichste Quelle einer wechselseitigen Hochachtung, auf die allein Männer Freundschaft bauen.

Das Ermattende, Abzehrende, Entnervende, womit fränkende oder um ihre Gesundheit allzubeforgte Geister diese Art von Untersuchung, diese Entwicklung unserer Gefühle, diese Zergliederung des Schönen, so gern verschreyen, war ihm nicht im mindesten fürchterlich. Vollends die Entbehrlichkeit eines solchen Ge-

schafft's dem jungen Genie predigen, ihm Verachtung dagegen einflößen, weil ein zuvoreiliger Kunstrichter dann und wann crude Regeln daraus abstrahiret, schien ihm eine sehr mißliche Sache zu seyn. Und wie sollte es nicht? Man hintergeht, oder ward selbst hintergangen, wenn man die Regeln sich als Gesetze denkt, die unumgänglich befolgt seyn wollen; da sie weiter nichts als guter Rath sind, den man ja wohl anhören kann. Wer leugnet, daß auch ohne sie das Genie gut arbeitet? aber ob es mit ihnen nicht besser gearbeitet hätte? Es schöpfe immer nur aus sich selbst, aber es wisse doch wenigstens, was es

es schöpft. Das Studium des menschlichen Gerippes macht freylich nicht den Mahler: aber die Versäumung desselben wird sich an dem Coloristen schon rächen,

Wie empfindbar, wie warm, wie thätig, sich dieser junge Grübler auch wirklich erhielt, wie ganz ein Mensch er unter den Menschen war; das wissen seine übrigen Freunde noch besser, als ich. Ich glaube ihnen alles, was sie davon sagen. Wer zu deutlichen Begriffen sich zu erheben gewohnt ist, kann ja leicht sich wieder zu klaren herabstimmen, und es bey diesen bewenden lassen. Aber warum wollen einige von ihnen mir nicht glauben? daß dieser feu-

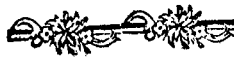
feurige Geist nicht immer sprüete und loberte, sondern unter ruhiger und lauer Asche auch wieder Nahrung an sich zog; daß dieses immer beschäftigte Herz nicht zum Theil seiner höhern Kräfte beschäftigt war; und daß diesen Kopf eben so wenig Licht ohne Wärme, als Wärme ohne Licht befriedigten.

Wenn ich auch also mit Bekanntmachung dieser Ueberbleibsel seines hellen Verstandes, weiter nichts suchte, als in dem Andenken derer, die ihn liebten, sein Bild völlig zu ründen: wer wollte mich tadeln? Oder vielmehr, wessen Tadel wollte ich nicht über das Vergnügen verschmerzen, auf einen kleinen Dank

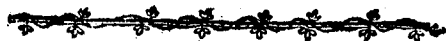
Dank aus jener Welt rechnen zu dürfen?

Doch weit gefehlt, daß der innere Werth dieser Ueberbleibsel mich nicht auch bey denen rechtfertigen sollte, denen mein junger Freund nichts war, die izt bloß den Schriftsteller in ihm suchen, wozu ich, mehr auf meine, als auf seine Gefahr, ihn mache. Ein näheres Wort über diesen innern Werth erlaube man mir, am Schlusse derselben, zu sagen.

Hier füge ich nichts mehr hinzu: aber wie vieles wünschte ich, errathen zu lassen!



Inhalt.



Inhalt.

I.

Daß die Sprache dem ersten Menschen
durch Wunder nicht mitgetheilt
seyn kann.

II.

Ueber die Natur und den Ursprung der
allgemeinen und abstracten Begriffe.

III.

Ueber die Freyheit.

III.

Ueber die Mendelssohnsche Theorie vom
sinnlichen Vergnügen.

V.

Ueber die vermischten Empfindungen.

*

Zusätze des Herausgebers.

I. Daß

I.

Daß die Sprache
dem ersten Menschen durch Wunder
nicht mitgetheilt seyn kann.



Die Sprache ist durch ein Wunder entstanden, heißt: ihr Ursprung läßt sich nicht aus der Vorstellungskraft der Seele erklären.

Soll der Mensch die Sprache durch ein Wunder empfangen haben, so ist dieß entweder durch ein einziges Wunder oder durch wiederholte Wunder geschehen; d. i. Gott hat sie ihm entweder auf eine außerordentliche Weise, einmal mitgetheilt; oder er hat nach und nach, so wie sich die Ideen in der

menschlichen Seele entwickelt, das Wort zu jeder Idee durch ein neues Wunder hervorgebracht.

Wer von einem Wunder den rechten Begriff hat, daß es nemlich nichts geringers, als eine neue Schöpfung ist; indem ein jedes, auch das, welches dem Anscheine nach das kleinste ist, die Wirkung der Kräfte in der Natur hemmet, und ihnen eine ganz neue Richtung und Verbindung giebt; der wird das letzte wol nicht behaupten.

Die Mittheilung der Sprache soll also durch ein einziges Wunder bewirkt worden seyn.

Hierbey lassen sich nur zwey Fälle denken:

Gott gab den Menschen entweder ein außerordentliches Vermögen, die Sprache

Sprache von sich selbst zu erfinden; nemlich er legte entweder in die Seele eine besondere Kraft, vermöge welcher sich in ihr die Sprache entwickelte, so wie sich die Ideen durch die Vorstellungskraft entwickelten; oder er setzte den Menschen auf einmal in den Besiz der Sprache selbst.

Der erste Fall ist unmöglich. Die Seele ist ein einfaches Wesen, und kann daher nur eine Kraft besizzen; dieß ist ihre Vorstellungskraft.

Der andere aber ist es nicht weniger.

Eine Mittheilung der Sprache selbst, kann ich mir nur auf zweyerley Weise denken; nemlich, Gott setzt den Menschen entweder in den Besiz der Sprache, ohne ihm zugleich die durch die Worte

Worte bezeichneten Ideen mitzutheilen, oder er setzt ihn in den völligen Besitz des Denkens und der Rede zugleich.

Diese beiden Fälle schließen alle übrigen aus.

Bei dem ersten aber fällt das Ungeheimte gleich in die Augen. Worte, mit denen keine Ideen verbunden sind, sind keine Worte, es sind nur Töne. Wenn ich mir also auch vorstellen wollte, daß Gott dem ersten Menschen ein ganzes Wörterbuch und eine Sprachlehre vorgelesen, und ihn durch ein Wunder alle Worte in das Gedächtniß geprägt hätte: so war er dadurch der Erfindung der Sprache noch keinen Schritt näher; denn diese Töne waren für ihn nichts bedeutender, als die, welche er den Thieren nachahmte;

ahmte; und die Schwierigkeit ist noch immer dieselbe, wie der Mensch darauf gekommen, sich dieser unbedeutenden Töne zur Bezeichnung seiner Ideen zu bedienen.

Es bleibt also nun nur noch der letzte Fall übrig: konnte Gott nemlich den Menschen nicht mit dem völligen Gebrauche der Kraft zu denken und zu reden zugleich auf die Welt setzen? Konnte er ihm nicht gleich allgemeine, abstracte Begriffe u. anerschaffen, und ihn gleich nach der Schöpfung zu einer Vollkommenheit kommen lassen, zu der er ist erst in der Reife der Jahre gelangt?

Es möchte vielleicht verwegen scheinen, die Allmacht hierin einschränken zu wollen; allein man verstehe sich nur recht und man wird finden, daß dieser Fall

eben so widersprechend als einer der vorgehenden ist.

Es ist hier nicht die Frage: kann Gott Geschöpfe mit größern Fähigkeiten erschaffen, als die, welche der Mensch mit auf die Welt bringt? Wer wird das leugnen! Sondern die Frage ist: konnte Gott den Menschen, dessen Wesen in der Kraft besteht, sich die Welt vorzustellen, mit Vollkommenheiten erschaffen, zu denen er, vermöge seines Wesens, erst allmählig gelangen konnte? Nur dieß halte ich für unmöglich.

Der Beweis ist kurz.

Sage ich: Gott setzt den Menschen gleich mit dem völligen Vermögen zu denken auf die Welt, ohne daß er dazu erst allmählig, wie die andern Menschen, gelangt,

langt, so heißt das: Gott schafft die Seele dergestalt, daß in ihr Ideen entstehen, die nicht durch die Vorstellungskraft der Seele hervorgebracht werden, oder die ihren Grund, weder in einer gegenwärtigen noch vergangenen sinnlichen, oder von sinnlich abstrahirten Vorstellung haben.

Sollen sie aber nicht darin, nemlich weder in einer gegenwärtigen noch vergangenen sinnlichen Vorstellung, noch in einer von diesen sinnlichen Vorstellungen abstrahirten Idee, ihren zureichenden Grund haben, so entstehen sie ohne allen zureichenden Grund; folglich sind sie unmöglich; oder ich muß wieder annehmen, daß eine jede durch ein besonders Wunder hervorgebracht würde.

Da es sich also nicht ohne Ungereimtheit denken läßt, daß Gott ein jedes Wort durch ein neues Wunder in der Seele hervorgebracht haben sollte; da er in die Seele keine besondere Kraft legen konnte, durch welche die Sprache wäre hervorgebracht worden; da er ferner dem Menschen das Vermögen zu reden selbst, nicht ohne das Vermögen zu denken mittheilen konnte; dieses aber sich erst nach dem Gesetze der Vorstellungskraft entwickelte; und diese Fälle alle übrigen ausschließen: so folgt, daß die Sprache dem Menschen durch ein Wunder nicht mitgetheilt seyn kann, sondern daß er selbst der Urheber davon seyn muß. —

Nur wenn wir einen physischen Einfluß des Körpers auf die Seele annehmen, ließe sich vielleicht eine Möglichkeit denken,

ken, wie die außerordentliche Mittheilung der Sprache hätte bewirkt seyn können; nemlich, wenn Gott das Gehirn solcher gestalt organisirte, daß durch die Fibern, die durch das sinnliche Objekt erschüttert wurden, zugleich die Fibern, für das Wort, mit in Bewegung gesetzt, und solchergestalt die Idee des Wortes zugleich mit der Idee des Objekts der Seele mitgetheilet wäre.

Ich sehe in dieser Erklärung nichts widersprechendes, obgleich große Schwierigkeiten.

Denn ein jedes sinnliches Objekt bringt in der Seele mehr als eine Vorstellung auf einmal hervor; folglich würde auch mehr als ein Wort auf einmal hervorgebracht werden. Z. E. mit der Vorstellung einer Rose empfängt die Seele

le zugleich die Vorstellungen, roth, Geruch, Blatt 2c. und also würden auch die Wörter, Rose, roth, Geruch, Blatt 2c. in der Seele zugleich hervorgebracht werden. Was für eine Verwirrung würde aber hieraus entstehen!

Vielleicht würde es eine größere Schwierigkeit seyn, sich aus dieser herauszuwickeln, als die Sprache selbst zu erfinden.



II.

Ueber

die Natur und den Ursprung
der allgemeinen und abstracten
Begriffe.

Ließe sich die Natur und der Ursprung
der allgemeinen Begriffe nicht folgen-
dergestalt erklären?

Nämlich:

Die Seele hat eine Kraft, vermöge
welcher ähnliche Begriffe durch einander
hervorgebracht werden.

Gesetzt, daß a. b. c. d. u. f. w. ähn-
liche gleichartige Begriffe sind, welche die
Seele in einer Folge hinter einander em-
pfängt; so wird durch b, a; durch c, a.
b. durch d, a. b. c. wieder hervorgebracht
werden.

Ist

Ist ferner a mit einem symbolischen Zeichen x bezeichnet gewesen, so wird x gleichfalls von b. c. d. u. f. w. hervorgebracht werden; x aber wird gleichermaßen nicht nur a sondern auch b. c. d. reproduciren, und also nicht nur das Zeichen für a. sondern auch für b. c. d. u. f. w. seyn; insofern diese nehmlich mit a. Aehnlichkeit haben.

Nun aber bedient sich die Seele beim Denken der symbolischen Zeichen, ohne sich die bezeichneten Ideen selbst vorzustellen; dieß bestätigt die Erfahrung.

Sie kann also auch für a, x; für b, x; für c, x; für d, x; u. f. w. denken ohne a. b. c. d. u. f. w. selbst zu denken.

Da sie kann sich auch da, wo sie a. b. c. d. zusammen denken wollte, x allein

allein denken, weil x die Stelle von allen vertritt.

Will die Seele demnach etwas von a. b. c. d. prädiciren, das ihnen allen zukommt, so wird sie, um sich das Denken zu erleichtern, nicht a allein, b allein x. denken, und es von jedem allein prädiciren, sondern sie wird sich anstatt aller x denken, und es von x prädiciren; und das heißt: sie denkt nach allgemeinen Begriffen.

Die Summe hiervon.

Wir haben eigentlich gar keine allgemeine Begriffe, nehmlich in dem Verstande, wie man sie gemeiniglich nimmt. Das, was wir einen allgemeinen Begriff nennen, ist weiter nichts, als ein concreter Begriff, der, weil er in der Seele mit

B mehrern

mehrern Begriffen, die Aehnlichkeit unter einander haben, verbunden gewesen, und diese daher leicht durch ihn hervorgebracht werden können, beim Denken, die Stelle von ihnen allen vertritt, und so der Seele, die sich viele Begriffe auf einmal nicht vorstellen kann, das Denken erleichtert.



III.

Ueber die Freyheit.

III.

Ich erfülle hiermit Ihr Verlangen, Ihnen meine Gedanken über die Freiheit des Menschen, worüber wir uns noch nicht mündlich nicht völlig vereinigen konnten, schriftlich zu wiederholen.

Der Verfasser des Buches über die Belohnungen und Strafen nach Tüfischen Gesetzen, der diesen alten Streit wieder rege gemacht, hatte Ihnen noch kein völliges Genüge geleistet; und ich muß gestehn, in Ansehung der Folgen, die man gemeiniglich aus der Lehre von einer absoluten Nothwendigkeit zieht, scheint er mir selbst den Knoten mehr durchschnitten, als aufgelöst zu haben. Daß in dieser Welt, auch bey der Nothwendigkeit

wendigkeit unserer Handlungen, Belohnungen und Strafen Statt haben können, hat er gründlich dargethan; allein von dem Vorwurfe, daß dadurch aller Unterschied zwischen Tugend und Laster aufhöre, daß unser Verhalten in diesem Leben alsdann auf unser Schicksal nach dem Tode keinen Einfluß haben könne, und daß Gott dadurch zur unmittelbaren Ursache alles moralischen Bösen gemacht werde, welches doch die hauptsächlichsten Einwürfe sind, scheint er mir diese Lehre noch nicht völlig befreyet zu haben. Ich glaube aber, daß sie auch hiervon völlig befreyet werden kann, und unterwerfe meine Gedanken hierüber Ihrem Urtheile.

Darüber waren wir zuvörderst einig, daß der ganze Streit über die Freyheit unserer Handlungen, von der Frage abhänge:

hänge: ob wir einige Gewalt über unsere Vorstellungen haben? ob wir, bloß durch unsern Willen, selbst Vorstellungen in uns hervorbringen können? oder ob wir wenigstens die, welche durch die äußern Objecte unmittelbar oder mittelbar in uns hervorgebracht sind, dadurch freywillig stärken oder schwächen können, daß wir, ohne andern Grund als unsern Willen das zu zu haben, unsere Aufmerksamkeit auf dieselben richten, oder davon abziehen? Haben wir eine solche Gewalt nicht, so müssen wir so viele Wendungen machen, als wir wollen, wir müssen uns noch so viel hinter den Unterscheid zwischen absoluter und hypothetischer Nothwendigkeit zu verbergen suchen, wir sind nicht frey, unsere Handlungen hängen nicht von uns ab; wir können eben so wenig als die Urheber derselben angesehen werden, als der Ham-

mer in der Uhr von der Zahl der Stunde, die er schlägt. Was gewinnen wir dabei, wenn wir es noch so viel beweisen, daß unsere Handlungen in einer andern Welt, in einer andern Verbindung der Dinge anders seyn könnten? Die gegenwärtige Verbindung ist einmal da; und ist ohne unser Zutun da. Hängen nun von dieser unsere Handlungen ab, können sie in derselben unmöglich anders seyn, so ist es für uns eben das, als ob gar keine andere Verbindung möglich wäre, wir sind in beiden Fällen gleich wenig frey. Oder wollen wir den Hammer frey nennen, weil die Uhr anders gestellt seyn, und er dann eine andere Stunde schlagen könnte? —

Dies alles hat der angeführte Verfasser glücklich aus einander gesetzt, und hierüber waren sie auch mit ihm einig.

Nur

Nur daß wir keine solche Gewalt über unsere Vorstellungen haben, glaubten Sie noch nicht einräumen zu können. Sie wollten dieß lieber für die Gränze unsers Verstandes betrachten, über die unser Fortschreiten nicht reiche. Sie wollten lieber diese Gewalt für eine besondere Kraft unserer Seele halten, die wir nicht weiter erklären könnten. Sie wollten lieber mit andern Weltweisen unser Gefühl hierüber den Ausdruck thun lassen, welches Ihrer Meynung nach laut für die Freyheit spreche.

Ich will Ihnen dasjenige nicht wiederholen, was bereits längst hierüber gesagt worden, und womit auch von dem angeführten Verfasser, die Wirklichkeit eines solchen Gefühls bestritten, und das Betrüglische desselben gezeigt worden ist. Nur eines erlauben Sie mir noch hinzuzusetzen.

B 5

zusehen.

zusehen. Welches Gefühl kann gegen die unwidersprechlichen Gründe entscheiden, womit uns die Vernunft alle Gewalt über unsere Vorstellungen abspricht? — Wir sollen das Vermögen haben, selbst in uns Ideen hervorzubringen, und zwar bloß durch unsern Willen; wie läßt sich dieß denken? Unstreitig ist es doch, daß wir nichts wollen können, wovon wir noch keine Idee haben. Sollten wir also bloß durch unsern Willen Ideen in uns hervorbringen, so müßten wir eine Idee von der Idee haben, die wir in uns hervorbringen wollen; das heißt, wir müßten die Idee haben, ehe wir sie haben. Was ist ein Widerspruch, wenn das keiner ist?

Mit der Frage, ob wir nicht wenigstens unsere Vorstellungen dadurch, daß wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, oder

oder davon abziehen, stärken oder schwächen; oder ob wir nicht wenigstens unsere Entschliessungen bloß nach unserm Willen, ohne andern Grund aufschieben können, verhält es sich eben so.

Wir können nichts wollen ohne zureichenden Grund. Ohne zureichenden Grund können wir auch unsere Aufmerksamkeit weder auf, noch von etwas lenken; ohne zureichenden Grund können wir unsere Entschliessung weder aufschieben, noch beschleunigen. Dieser zureichende Grund muß aber wieder eine Vorstellung unserer Seele seyn; und woher entstand diese? — Auf diese Frage kommen wir immer wieder zurück. Wir mögen die Kette so lang machen, wie wir wollen, am Ende ist das erste Glied immer eine Vorstellung, die durch einen sinnlichen Gegenstand rege gemacht ist.

Einige

Einige Weltweise, worunter auch Herr Kantenberg ist, den der angezogene Verfasser zu widerlegen sucht, (den er aber, meiner Einsicht nach, noch nicht völlig widerlegt hat,) haben zwar geglaubt, man könne das Vermögen der Seele, ihre Entschliessung aufzuschieben, oder nicht aufzuschieben, als eine Grundkraft der Seele betrachten, die nicht weiter erklärt werden könne, und wobey wir stehn bleiben müssen. Allein dieß scheint mir in der That eine sehr unsichere Zuflucht zu seyn. Denn wollen wir unserer Seele ein Vermögen beylegen, ohne zureichenden Grund zu handeln, warum sollen die Atonen des Epikur nicht ein gleiches Recht haben? — Wir müssen freylich bey allen unsern Untersuchungen, sowohl in der körperlichen als moralischen Welt, bey gewissen einfachen Kräften stehen bleiben, die

die wir nicht weiter erklären können, und von denen wir nicht fragen können, warum wirken sie so und nicht anders. Allein wohl gemerkt, bey einfachen Kräften. So lange wir noch nicht darauf gekommen sind, so lange können wir noch immer fragen, warum. Eine einfache Kraft aber nenne ich diejenige, die unter gleichen Umständen immer eine gleiche Wirkung hervorbringt; und eine solche einfache Kraft wäre das Vermögen der Seele, unter gleichen Umständen ihre Entschliessung aufzuschieben, und nicht aufzuschieben, gerade nicht. Daher ist auch das Exempel der Schwere, die ich nicht weiter erklären kann, nicht passend. Die Schwere ist eine einfache Kraft, die unter gleichen Umständen immer eine gleiche Wirkung hervorbringt. Nehme ich gleiche Massen, oder nehme ich zwey Massen

Massen im luftleeren Raume, so fallen sie mit gleicher Geschwindigkeit. Hier kann ich also nicht weiter fragen, warum? Wie aber, wenn ich sehe, daß in der Luft, zwey Körper von ungleichen Massen, nicht mit gleicher Geschwindigkeit fallen, soll ich denn auch nicht fragen, warum? Ist es denn eine hinreichende Antwort, wenn ich sage, sie fallen verschieden, weil sie eine Kraft haben, verschieden zu fallen? Damit wird sich doch wohl niemand begnügen — Und so verhält es sich gerade mit dieser angeblichen Grundkraft der Seele.

Dieß scheint mir also unumstößlich zu seyn, daß wir die Lehre von der Freyheit nicht behaupten können, ohne die ersten Gründe aller unserer Erkenntniß über den Haufen zu stoßen; die Folgen davon

mögen

mögen auch seyn, welche sie wollen. Allein sind denn diese Folgen auch wirklich so schrecklich, als man sie gemeiniglich vorstellt? Dieß lassen Sie uns jetzt untersuchen.

Sind unsere Handlungen nicht frey, sagt man, so hört aller Unterscheid zwischen Tugend und Laster auf; so hört alle Verbindung zwischen unserm gegenwärtigen Verhalten, und unserm Zustande nach dem Tode auf; und so ist Gott die unmittelbare Ursache alles moralischen Bösen, welches wir in der Welt antreffen. — Das lautet freylich schrecklich genug. Aber folgt es dann auch wirklich aus der Lehre von der Nothwendigkeit? Sind die Folgen dieser Lehren wirklich so finster, oder ist es nicht vielleicht die finstere Farbe des Glases, wodurch wir sehn, die sie für uns so finster macht? — Lassen

sen

sen Sie uns das Glas wegwerfen, und ein jedes einzeln mit bloßen Augen betrachten.

Die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Handlungen soll zuvörderst den Unterscheid zwischen Tugend und Laster aufheben. — Freylich wenn wir in den Begriff von Tugend, den Begriff von einer Freyheit, den wir selbst nicht recht zu beschreiben wissen, willkürlich mit hinein weben, dann muß freylich der Unterscheid zwischen Tugend und Laster aufhören, wenn die Freyheit unserer Handlungen aufhört. — Allein gehört er auch mit hinein? Dieß lassen Sie uns erst untersuchen.

Worinn besteht die Tugend? Was ist sie? — Nach dem Begriffe aller vernünftigen Moralisten besteht sie darinn: daß wir dasjenige, was unsere Vernunft

nunzt uns als das höchste Gut vorstellt, demjenigen, was uns unsere Leidenschaften als Gut vorstellen, bey unserer Wahl vorziehen, und darnach unsere Handlungen richten; — Kurz, sie ist die Beherrschung unserer Leidenschaften durch die Vernunft. Was heißt dieß aber? Was heißt unsere Leidenschaften durch die Vernunft beherrschen? — Nichts anders, als die dunkeln Vorstellungen unserer Seele zu deutlichen aufklären. Eine jede Leidenschaft setzt die dunkle Vorstellung von etwas Guten oder Bösen voraus, nach dem wir uns sehnen oder das wir verabscheuen. Wir besiegen diese Leidenschaft, wenn wir durch die Vernunft erkennen, daß das, was wir für Gut oder für Böse hielten, weder so gut noch so böse ist, als es uns

zu seyn schien; daß es nicht verdient, dem, was uns unsere Vernunft als Gut oder als Böse vorstellt, vorgezogen zu werden: das heißt, wenn wir unsere dunkeln Vorstellungen zu deutlichen erheitern. Haben wir es einmal dahingebracht, so ist es uns alsdenn unmöglich, daß wir nicht das größere Gut dem geringern vorziehen, daß wir noch nach Leidenschaft handeln sollten. Wir erfahren zwar täglich, daß wir oft etwas nach unserer Vernunft für besser erkennen, und dem ungeachtet unserer Leidenschaft folgen; allein dieß beweist nur, daß unsere dunkle Ideen, so lange sie noch dunkel sind, stärker auf uns wirken, als die deutlichen. Sobald wir aber jene zu deutlichen aufgeklärt haben; sobald wir den Werth von dem, was sich unsere

unsere Leidenschaft als Gut vorstellt, deutlich erkannt, und es alsdann mit dem, was unsere Vernunft als Gut anpreiset, verglichen haben: sobald wird es uns unmöglich, der Vernunft noch länger das Gehör zu versagen; es wird uns unmöglich, jenes noch vorzuziehen. Der Ehrgeizige, der durch Ungerechtigkeiten seine Begierden zu befriedigen sucht, kann zwar oftmals erkennen, daß die Gerechtigkeit, die Tugend, die er aufopfern will, für ihn ein größeres Verdienst ist, als dasjenige, welches er durch dieß Opfer zu erhalten sucht; und dennoch folgt er seinem Ehrgeize. Allein nur so lange, als die gewünschte Ehre noch eine dunkle Vorstellung bey ihm ist. Er sieht im Geiste tausend sich vor ihm bücken, ihm schmeicheln, er

E 2 sieht

sieht sich mit Pracht umgeben, und diese dunkeln Vorstellungen wirken so stark, bemächtigen sich seiner Seele so sehr, daß die Vernunft umsonst dagegen spricht. Allein sobald die Vorstellungen deutlicher werden; sobald der Ehrgeizige erkennt, daß diejenigen, welche sich vor ihm bücken, nicht sein Werth, sondern ihr Eigennutz treibt, daß die Schmeicheley ein Opfer uüeberträgiger Seelen ist, daß die Pracht, die ihn umgiebt, nicht sein Verdienst ist: dann ist auch der Sieg der Tugend gewiß.

Tugendhaft ist also derjenige, der nach deutlichen; Lasterhaft aber, der nach dunkeln Vorstellungen handelt. Ist aber dieß, so ist auch bey einer absoluten Nothwendigkeit unserer Handlungen

lungen der Werth der Tugend geteilt; sie bleibt immer moralische Vollkommenheit, das Laster hingegen moralische Unvollkommenheit. Denn da die Vollkommenheit moralischer Geschöpfe in der Stärke ihrer Vorstellungskraft besteht, und dasjenige, welches die meisten deutlichen Begriffe hat, das vollkommenste ist, die Begriffe aber dadurch, daß sie in einer nothwendigen Reihē auf einander folgen, weder an ihrer Mannigfaltigkeit, noch Deutlichkeit, etwas verlieren; folglich der Begriff der Freyheit zur Vollkommenheit gar nicht gehört: so ist auch bey einer absoluten Nothwendigkeit, derjenige Mensch, der nach deutlichen Begriffen handelt, oder der Tugendhafte, vollkommener, als derjenige, welcher

C 3

nach

nach dunkeln handelt, oder der Lasterhafte, und also der Werth der Tugend gerettet.

Dies vorausgesetzt, ist mir nun auch bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, mein Gewissen kein Räsel mehr. Die Unruhe, der Verdruß, den ich empfinde, wenn ich mich von meinen Leidenschaften habe hinreißen lassen, ist nicht bloß (wie der sogenannte Herr von Joch es erkläret) die Folge, von dem Gefühl einer eingebildeten Freyheit, nicht bloß die Frucht der Erziehung. Auch der, welcher dieß eingebilddete Gefühl längst bey sich erstickt hat, der fast von der Nothwendigkeit überzeugt ist, wird nach einer unerlaubten Handlung, sobald er sie dafür erkennet, diesen Verdruß, diese

diese Unruhe fühlen. Er muß sie nothwendig fühlen, denn sie ist die Folge einer Unvollkommenheit, die er an sich selbst entdeckt, und die ihn kränkt, ohngeachtet er weiß, daß er nicht selbst die Ursache davon ist. — Er wird sich nicht strafwürdig finden, aber er wird sich verachten.

So viel scheint mir also wenigstens gewiß zu seyn, daß, bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, die Tugend an ihrem innern Werthe nichts verliert. Allein hiermit sind noch nicht alle Schwierigkeiten überwunden. Denn, sagt man, sind unsere Handlungen nothwendig: so fällt wenigstens der Einfluß der Tugend auf unsere zukünftige Glückseligkeit, und das Verhältniß zwischen unserm Wandel in diesem Leben,

ben, und unserm Zustande nach demselben, gänzlich hinweg; so haben der Tugendhafte und der Lasterhafte gleiche Rechte, und dieser kann sich mit Grund über seinen Schöpfer beklagen, wenn er in jenem Leben ein unglückliches Schicksal, der Tugendhafte hingegen ein glücklicheres genießen soll.

Dieser Einwurf verdient noch unsere ganze Aufmerksamkeit. Er scheint mir aber auch leicht gehoben werden zu können, wenn wir uns nur erst darüber vergleichen, was wir unter dem Verhältnisse unsers Schicksals nach dem Tode, zu unserm Wandel in diesem Leben, verstehn. Es kommt nur darauf an, ob wir dabey an willkürliche Belohnungen und Strafen denken, oder an ein allgemeines Wachsthum an Vollkommenheit

kommenheit, für alle Menschen, das nur mit dem Grade von Vollkommenheit, welchen ein jeder Mensch in dem gegenwärtigen Leben gehabt hat, im Verhältnisse steht, und nach demselben verschieden ist. Denken wir uns willkürliche Belohnungen und Strafen, denken wir uns für den Lasterhaften einen wirklichen Uebergang zu einem unglücklichen, unvollkommenem Zustande: dann sind freylich diese Zweifel, ich gestehe es, wenigstens für mich, unauf löslich. Daß wir sagen, Gott konnte nicht anders; Er mußte dieß Uebel, eines größern Guten wegen, zulassen, entschaidet dann nichts. Es zerschneidet den Knoten, aber es löst ihn nicht auf. Herr von Zoch sagt zwar, soll ich den Gartenbau unterlassen, weil ich vielleicht im Umgraben einen Regenwurm durchstoßen

stossen kann. Allein dieß Gleichniß ist nicht passend; denn ich war es nicht, der den Regenwurm gerade unter das Eisen legte, ich sahe ihn nicht darunter. Auch das Beyspiel, daß ich es für Gott nicht unanständig finde, wenn der Donner einen Menschen tödtet, beweist nichts; der Tod ist an und für sich kein Unglück, er ist nur Uebergang zu einem andern Zustande, und es kommt nur darauf an, wie dieser Zustand beschaffen ist.

Ich wiederhole es also noch einmal, bey willkürlichen Belohnungen und Strafen bleiben die Zweifel unaufslöslich. Gott handelt gegen den Lasterhaften ungerecht. — Aber was haben wir denn auch für Grund zu einer solchen Lehre? Streitet sie nicht vielmehr offenbar mit der Vernunft? Streitet sie nicht damit
auch

auch selbst alsdann, wenn wir eine Freyheit der menschlichen Handlungen annehmen? — Wir wollen sehn! —

Strafen, wodurch der Mensch in einen unglücklichern unvollkommern Zustand versetzt wird — Was für ein Gedanke! In der ganzen Natur erhebt sich alles von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern, und der Mensch allein sollte dieser Analogie widersprechen? Aus dem Kern wird der Baum, aus der Blume die Frucht, aus der Raupe der Schmetterling, alles steigt von einem geringeren Grade der Vollkommenheit zu einem höhern, und ein Theil der Menschen sollte zu einem unglücklichern unvollkommern Zustande übergehn? Wie unwahrscheinlich! —

Aber,

Aber, sagt man, Gott muß strafen, um sein Mißfallen, seinen Abscheu an moralischer Unvollkommenheit zu zeigen. — Und um diesen zu beweisen, soll er eine noch größere Unvollkommenheit zulassen? — Um seinen Abscheu an dem unvollkommenen moralischen Zustande der Menschen zu beweisen, soll er sie in einen noch unvollkommenern stürzen? — Haben die Verfechter der göttlichen Gerechtigkeit auch hieran gedacht? — Wo ist mehr Unvollkommenheit, in einer sündigen Welt, oder in einer Hölle voll ewiger Strafen? —

Doch dieß ist noch das wenigste, was gegen diese Lehre streitet. Soll ein Theil der Menschen zu einem glücklichen, ein anderer zu einem unglücklichen Zustande übergehn; so müssen doch wenigstens

wirk:

wirklich zwey verschiedene Classen unter ihnen seyn, nach denen sich dieser Unterschied richtet; es müssen sich die Grenzen von diesen Classen genau angeben lassen. Wo aber sind diese? Wo ist das charakteristische Kennzeichen, wo die Grenze, welche beide Theile von einander unterscheidet? Was überhaupt Tugend ist, was Laster ist, weiß ich. Welcher Mensch aber unter die Zahl der Tugendhaften, und welcher zu den Lasterhaften gehört, wer kann das bestimmen? Wo hört die Classe von jenen auf; wo fängt die Classe von diesen an? Hier ist nur eine Classe, in welcher alle, vom Tugendhaftesten bis zum Lasterhaftesten, nur durch unmerkliche Stufen verschieden sind. Keiner ist ganz tugendhaft, keiner, der ganz lasterhaft wäre; keiner, der bloß nach deutlichen,

keiner,

keiner, der bloß nach dunkeln Vorstellungen handele. Die Grenzen von Tugend und Laster lassen sich so wenig bestimmen, als die von Weisheit und Einfalt.

Man sage nicht, daß die unendliche Allwissenheit hierinn weiter sehe, als wir. Freylich sieht sie weiter; aber je weiter sie sieht, je weniger sind auch für sie zwey verschiedene Classen vorhanden. Je weiter sie sieht, je mehr weiß sie, wie fein Tugend und Laster durch einander verwebt, wie unendlich klein die Glieder in der Kette, vom größten Bösewicht bis zu dem ersten Heiligen sind.

Und wo soll Gott nun zu bestrafen anfangen? Wo soll er anfangen zu belohnen? — Soll er nur den bestrafen, der ganz lasterhaft gewesen ist? — So kann er keinen bestrafen. Soll er nur den be-

lohn,

lohn, der ganz tugendhaft gewesen ist? —
So kann er keinen belohnen.

Man sagt zwar, auch in den Strafen und Belohnungen werden verschiedene Grade seyn; allein dieß hebt die Schwierigkeit nicht. Zwischen dem Uebergange zu einem glücklichern oder zu einem unglücklichern Zustande ist immer ein wesentlicher Unterscheid; zwischen den Menschen läßt sich ein solcher aber nicht bestimmen. Oder glaubt man vielleicht, daß Gott einen ohngeföhren Durchschnitt machen, und den, der, wenn ich so reden darf, unter hundert Handlungen, fünfzig böse begangen, ewig bestrafen, den aber, der nur neun und vierzig begangen, ewig belohnen werde? Wahrscheinlich, das hieße von Gott auf eine anständige Weise denken!

So

So würden wir urtheilen, wenn auch unsere Handlungen nicht nothwendig wären. Wenigstens lehrt uns dieß die Vernunft. Ob uns die Offenbarung etwas anders lehret, darauf weiß ich nicht zu antworten. — Wie kann ich eine Frage entscheiden, die, so lange, Leute von Metier beschäftigt hat? — Ob sie Glauben verdient, wenn sie etwas anders lehret? Das werden sie sich selbst schon beantworten.

Sind wir aber hierüber einig, sind wir davon überzeugt, daß der Uebergang zu jenem Leben nur ein allgemeiner Uebergang zu einem höhern Grade von Vollkommenheit ist, der aber, weil nichts ohne zureichenden Grund ist, sich aus dem Grade von Vollkommenheit, den ein jeder Mensch in diesem Leben gehabt, erklä-

erklären lassen, und nach demselben verschieden seyn muß; so ist auch nun die andere Schwierigkeit, gegen die Lehre von der Nothwendigkeit unserer Handlungen, leicht gehoben. Denn da die Nothwendigkeit, wie wir gesehen haben, die moralische Vollkommenheit nicht aufhebt, die Tugend aber nichts anders, als moralische Vollkommenheit ist, und sich der Grad unserer zukünftigen Vollkommenheit, nach dem Grade unserer gegenwärtigen richtet, so muß auch der Tugendhafte, in jenem Leben, nothwendig zu einem höhern Grade derselben erhoben werden, als der Lasterhafte; folglich bleibt der Einfluß unserer Handlungen auf unser zukünftiges Schicksal, bey der Nothwendigkeit unserer Handlungen, und bey einer selbstthätigen Freiheit, derselbe.

D

Es

Es könnte zwar scheinen, daß auf solche Weise, wenn derjenige der Tugendhafteste ist, der nach den deutlichsten Begriffen handelt, und wenn die Belohnungen, in jenem Leben, sich auch nach diesem Maasse richten sollen, daß, sage ich, auf solche Weise, dem schlaunen Bösewichte zu sehr das Wort geredet wird, der seine Bosheit mit vieler Klugheit ausführt; und dabey nach den deutlichsten Begriffen handelt. Allein dieser Zweifel scheint wichtiger, als er es in der That ist; denn je deutlicher die Begriffe des schlaunen Bösewichts von der einen Seite sind, je dunkeler müssen sie nothwendig von der andern, je blinder muß nothwendig die Leidenschaft seyn, die ihn dem ohngeachtet hinreißt. Zeigt derselbe viel Klugheit, viel Vernunft, in den Mitteln, die er zur Erreichung seines Zweckes anwendet,

wendet, so muß die Vorstellung des Schein-Guten, welches er sich zu erreichen bestrebt, nothwendig um so viel dunkeler seyn, da seine sonst starke Vernunft sie nicht aufzuklären vermag; folglich bleibt ein solcher, im Ganzen, doch immer um so unvollkommener. Zugleich müssen wir uns aber auch hüten, nicht jede Güte des Temperaments, nicht jede fromme Einfalt, mit dem Namen der Tugend zu belegen, und für sie die Belohnung der Tugend zu fordern.

Nach diesen Begriffen aber, die wir von Tugend und Laster, und von deren Einflüsse auf unser zukünftiges Leben, festgestellt haben, scheint mir nun auch der Lasterhafte sich mit eben so wenig Rechte darüber beklagen zu können, daß

er nach dem Tode mit dem Tugendhaften nicht ein gleiches Schicksal genießt, als sich der Hurone darüber beklagen kann, daß ihm nicht der Geist eines Leibniz zu Theil worden, und er die Freuden nicht schmeckt, die dieser in seinen Betrachtungen gefunden; vornehmlich, wenn wir dabey bedenken, daß Gott nicht zweien Menschen, einen gleichen Grad von Vollkommenheit, eine gleiche Vorstellungskraft geben konnte, welches mit dem Satze des Nichtzuunterscheidenden streiten würde.

Es ist nunmehr nur noch der letzte Zweifel übrig, daß nehmlich, wenn unsere Handlungen nothwendig sind, Gott selbst die Ursache alles moralischen Bösen ist, welches wir in der Welt antreffen; daß

daß alle Bosheiten, alle Laster, durch ihn selbst geschehn. Allein dieser Einwurf widerlegt sich, nach dem, was wir bereits vorausgeschickt, von selbst. Daß Gott selbst die Ursache alles moralischen Bösen ist, läßt sich zwar nicht läugnen. Da aber das moralische Böse nichts anders ist, als eine Unvollkommenheit, die aus der eingeschränkten Vorstellungskraft der vernünftigen Geschöpfe entsteht; so scheint es mir auch für den Schöpfer nicht unangständiger zu seyn, Wesen zu erschaffen, die aus Mangel von deutlichen Begriffen, ihre Leidenschaften nicht besiegen, als solche, die, aus einer gleichen Ursache, ein Newtonisches Problem nicht auflösen können. Der Grund ist in beyden Fällen derselbe. Ist nun dieses den göttlichen Eigenschaften nicht zuwider, warum soll

es denn jenes seyn? — Denn von den physikalischen Uebeln, die aus dem moralischen Bösen entstehen, ist hier die Rede nicht; diese sind aber auch leichter zu rechtfertigen. Und hat denn die Dummheit der Menschen nicht eben so viele physikalische Uebel in der Welt angerichtet, als die Bosheit? Sollten nicht eben so viele Menschen durch die Unwissenheit eines Arztes, als durch Gift, getödtet seyn? Sollten nicht eben so viele ihr Vermögen durch die Ungeschicklichkeit eines Richters oder Sachwalters, als durch Betrug oder Bestechung verloren haben?

Wollte man aber sagen, warum schafft Gott solche unvollkommene eingeschränkte Geschöpfe? wäre es nicht seiner

ner Weisheit anständiger, sie lieber in ihrem Nichts zu lassen? So wäre das eben so viel gefragt, als: warum schafft Gott überhaupt? Vollkommene Geschöpfe mit uneingeschränkten Fähigkeiten konnte er nicht schaffen. Er, der Schöpfer selbst, ist nur ganz uneingeschränkt, ganz vollkommen. War es also seiner Weisheit nicht zuwider, Engel zu schaffen, so war es ihr auch nicht zuwider, Huronen und Bösewichter zu schaffen. Der Engel und der dümmste Hurone, der Engel und der größte Bösewicht, sind alle nur dem Grade nach, alle nur durch unendlich unmerkliche Stufen von einander unterschieden. Und ist denn der niedrigste Grad von Daseyn nicht immer noch eine größere Vollkommenheit, als nicht

D 4 seyn?

seyn? Muß ihn der Schöpfer also
nicht immer noch dem Nichtseyn vor-
ziehen? —



IV.
Ueber
die Mendelssohnsche Theorie
vom sinnlichen Vergnügen.

Sie hielten es neulich für Eigensinn, daß ich mich von der Mendelssohn'schen Lehre vom sinnlichen Vergnügen, nicht überzeugt gestehn wollte, ohngeachtet ich Ihnen damals nichts, als mein widersprechendes Gefühl dagegen anzuführen wußte. Ich will es jetzt versuchen, diesen Verdacht von mir abzulehnen. —

Wenn ein Glied, wenn ein Theil des menschlichen Körpers, läßt Herr Mendelssohn seinen Theokles (*) sagen, sanft gereizt wird, so pflanzt sich die

(*) S. den 10ten Brief über die Empfindungen in den philosophischen Schriften.

die Wirkung davon bis auf die äussersten Gliedmaassen fort, alle Gefässe ordnen sich in die heilsame Spannung, in den harmonischen Ton, der die Thätigkeit des menschlichen Körpers befördert, und seiner Fortdauer zuträglich ist. — Dieß thut die sinnliche Lust. Durch sie wird also der Körper in einen Zustand versetzt, der ihm eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht, das heißt, der ihn zu einem höhern Grade von Vollkommenheit erhebt. Die Seele wird diesen Zustand ihres treuen Gefährten gewahr, und die dunkle aber lebhafte Vorstellung dieser Vollkommenheit ist die Quelle des Vergnügens bey der sinnlichen Lust. — Kurz, das sinnliche Vergnügen entspringt aus der Vorstellung einer

ner verbesserten Leibesbeschaffenheit, oder einer erhöhten Vollkommenheit des Körpers —

Dieß ist die abgekürzte Kette feiner Gedanken — und folgendes sind die Gründe, weswegen ich denselben nicht beytreten zu können glaube.

Zuerst scheint mir diese Lehre mit der Erfahrung zu streiten. Es giebt sinnliche Lusten, mit denen das Gefühl einer verschlimmerten Leibesbeschaffenheit unmittelbar verbunden ist. — Bey denen die Seele selbst im Genuße gewahr wird, daß sie die Kräfte des Körpers vermindern; seiner Fortdauer nachtheilig sind — ihn unvollkommener machen; und dem ungeachtet finden wir Vergnügen an denselben. — Ferner,

es giebt sinnliche Lüfte, welche die deutliche Vorstellung einer daraus auf die Zukunft zu befürchtenden Unvollkommenheit des Körpers begleiten — von welchen die Seele im Genuße voraussieht — nach deutlichen Begriffen voraussieht, daß sie der Fortdauer des Körpers, seiner Realität nachtheilig seyn werden, und auch an diesen findet sie Vergnügen. Wie läßt sich dieß mit dem Mendelssohnschen System vergleichen? —

Von der ersten Art der sinnlichen Lüfte, da nemlich das Gefühl einer verschlummerten Leibesbeschaffenheit mit dem Genuße unmittelbar verbunden ist, ist das Vergnügen des Trunkenen, im ersten Anfange der Betäubung — Seine Glieder gehorchen ihm nicht mehr; seiner

Spra-

Sprache, seiner Sinne ist er nicht mehr mächtig; und dennoch reißt ihn der Wein im Glase, und gewährt ihm Vergnügen — Kann bey diesem Vergnügen die Vorstellung einer verbesserten Leibesbeschaffenheit, einer Vollkommenheit des Körpers zum Grunde liegen? und ist der Zustand, in welchem der Trunkene sich befindet, ein solcher, der ihm eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht? — Nichts weniger — Er fühlt die Unvollkommenheit seines Körpers, die aus der sinnlichen Lust entspringet, unmittelbar.

Von jener Art sinnlicher Lust, da nemlich die deutliche Vorstellung einer aus der sinnlichen Lust für den Körper zu erwartenden Unvollkommenheit dieselbe begleitet, ist das Vergnügen des Wol-

lusts

lüstlings. Er weiß — traurige Erfahrungen haben es ihn gelehrt — was für ein Gift der übermäßige Genuß seiner Luste seinem Körper bereitet. Er weiß, daß sie seine Gebeine zernagen, seine Kräfte verzehren — er weiß es deutlich. Dieser Gedanke kann ihn selbst mitten in dem Genuß der Wollust begleiten, und dennoch tödtet er das Vergnügen derselben nicht. Nach der Theorie des Theokles müßte er es aber nothwendig tödtend; denn, soll die dunkle Vorstellung einer Vollkommenheit des Körpers, die sich die Seele, aus dem Zustande, worinn der Körper durch die sinnliche Lust gesetzt wird, verspricht, das Vergnügen erzeugen; so muß es nothwendig verschwinden, sobald die deutliche Vorstellung einer, aus eben diesem Zustande, zu erwartenden Unvollkommenheit in der Seele entsteht.

steht. Die Seele kann nicht zugleich etwas nach dunkeln Begriffen für Vollkommenheit erkennen, was sie nach deutlichen Begriffen als eine Unvollkommenheit ansieht. Die dunkeln Vorstellungen hören auf, sobald die Seele ihre Begriffe zu deutlichen aufkläret; das Vergnügen, welches aus der dunkeln Vorstellung der Seele entsteht, daß der Zustand, worein der Körper durch die sinnliche Lust versetzt wird, der Vollkommenheit desselben zuträglich sey, muß also nothwendig verschwinden, sobald die Seele deutlich erkennt, daß er denselben zerstören, oder unvollkommener machen wird. Die Erfahrung aber lehrt das Gegentheil.

Theokles hat zwar selbst diese Schwierigkeit am Ende seines Briefes berührt: der gegenwärtige Augenblick des Genusses, sagt er, ist wenigstens mit

E

dem

dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit verbunden, wenn gleich die Folgen oft schrecklich sind. Allein, wenn ich anderst seine Theorie recht gefaßt habe, so hebt dieß die Schwierigkeit nicht. Denn was versteht Theokles unter dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit? — Ist es nicht, nach seiner eigenen Erklärung, die dunkle Vorstellung eines Zustandes, welcher dem Körper eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht? — Läßt sich hiervon aber etwas auf den Trunkenbold oder den Wollüstling anwenden? — Kann der Zustand, der dem Wollüstigen, nach deutlichen Begriffen, die Zerstörung seines Körpers verkündiget, kann dieser ihm zu gleicher Zeit mehr Fortdauer, mehr Thätigkeit versprechen? — Unmöglich! — Das Vergnügen soll eben aus der Vorstellung

stellung der heilsamen Folgen entspringen, die der gegenwärtige Zustand verspricht; wie kann also das Vergnügen noch bestehen, wenn die Seele erkennet, daß die Folgen schrecklich seyn werden? —

So lange wir also nicht wieder von der Erklärung abgehn, die Theokles selbst von dem, was er unter einer verbesserten Leibesbeschaffenheit versteht, gegeben hat, und immer dabey an die dunkle Vorstellung eines Zustandes denken, welcher der Seele für den Körper eine längere Fortdauer, eine wirksamere Realität verspricht, so lange scheint mir die Theorie des Theokles mit der Erfahrung nicht vereiniget werden zu können. Wir dürfen aber nicht wieder davon abgehen, wenn wir nicht, anstatt einer neuen Erklärung, uns mit einem neuen Worte begnügen wollen.

Doch dieß sind die Schwierigkeiten noch nicht alle, denen mir diese Lehre unterworfen zu seyn scheint. Es ist noch eine andere übrig, die mir noch unauslösllicher ist.

Das Vergnügen, welches die sinnliche Lust gewährt, entspringt nach dieser Lehre aus der dunkeln Vorstellung, daß der Zustand, worein der Körper durch dieselbe versetzt worden, die Fortdauer, die Thätigkeit desselben befördern werde. Allein — lassen Sie uns wohl auf diese Frage merken — Woher erfährt es die Seele, daß der Körper in einen solchen Zustand versetzt worden ist? — Die Schwierigkeit, die hieraus entsteht, ist größer, als sie zu seyn scheint. — Die Vermischung der Gefäße, die harmonische Spannung der Nerven, die durch den Genuß der sinnlichen Lust veranlaß-

set

set wird, und die Vollkommenheit des Körpers befördern soll, kennet die Seele nicht; sie sind ihr verborgen; sie kann also nicht anders, zu der Vorstellung der verbesserten Leibesbeschaffenheit oder der Vollkommenheit des Körpers gelangen, als durch das angenehme Gefühl selbst; durch dieß wird sie erst auf jene geführt. Und dieß stimmt auch mit der Theorie des Theokles überein. Die Seele wird, sagt er, einen behaglichen Zustand ihres getreuen Gefährten, des Körpers, gewahr, und von diesem macht sie auf die verbesserte Leibesbeschaffenheit, auf die Vollkommenheit desselben den Schluß. — Allein, was ist dieß Behagliche? — Ist es nicht das Vergnügen, welches aus der sinnlichen Lust entsteht, selbst? — Gehet nun aber das Gefühl

E 3

des

des Behaglichen, des Angenehmen, oder, welches dasselbe ist, das Vergnügen, welches die sinnliche Lust gewähret, der Vorstellung der verbesserten Leibesbeschaffenheit, der Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers vorher; wird die Seele erst durch jenes, auf diese geführt; so kann auch diese von jenem die Quelle nicht seyn. Das was nur eine Folge ist, kann nicht die Ursache erklären, folglich kann auch die dunkle Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers die Ursache des Vergnügens nicht seyn, welches aus der sinnlichen Lust entspringet.



V.

Ueber

die vermischten Empfindungen.

V.

Sie erlauben es mir, Sie noch länger mit meinen philosophischen Einfällen zu unterhalten; ich fahre also damit fort. In meinem letzten Briefe habe ich Ihnen meine Gedanken über die Mendelssohnsche Theorie vom sinnlichen Vergnügen vorgelegt; vergönnen Sie mir, daß ich Ihnen heute einige Anmerkungen über die Lehre dieses vortrefflichen Mannes, von den vermischten Empfindungen mittheilen darf.

Die Lehre, daß die vermischten Empfindungen angenehm sind; daß das Vergnügen, welches sie verursachen, aus dieser Vermischung entsteht, oder daß, wie Hr. M. sich ausdrückt, ein bitterer

E 5 Tropf

Tropfen in den Honig des Vergnügens uns denselben noch angenehmer macht; scheint mir, nach dem eigenen System dieses scharfsinnigen Weltweisen, noch einer genaueren Bestimmung zu bedürfen.

Herr M. hat den Satz, daß die vermischten Empfindungen angenehm sind, allgemein gemacht; und ihn nur dahin eingeschränkt, wenn sich die verschiedenen Empfindungen nicht gerade widersprechen. Diese Einschränkung ist, wenn sie gehörig erklärt wird, richtig und fruchtbar; allein, wenn ich nicht irre, so ist sie doch noch nicht deutlich genug bestimmt — denn was sind Empfindungen, die sich gerade widersprechen? — auch ist sie nicht die einzige. In verschiedenen Fällen läßt sie sich vortrefflich anwen-

anwenden. Z. E. die Empfindung, die die Vollkommenheit eines Gegenstandes und das Unglück desselben verursacht, ist angenehm, denn die Liebe, die aus der Vorstellung der Vollkommenheit, und die Unlust, die aus der Vorstellung des Unglücks entspringet, widersprechen sich nicht. Dahingegen ist die Empfindung, die die Vorstellung moralischer Gebrechen, die wir an einem geliebten Gegenstande gewahr werden, erregt, unangenehm; denn die Vorstellung der Vollkommenheiten auf der einen, und der Fehler auf der andern Seite erzeugt Empfindungen, die gerade mit einander streiten. Hierher gehört auch die Eifersucht, die aus Liebe und Haß, zwey sich ganz widersprechenden Empfindungen, zusammen gesetzt, und daher gleichfalls unangenehm ist.

In

In andern Fällen aber leidet diese Einschränkung keine Anwendung. Die Empfindung, die aus einem gegenwärtigen Glücke, und der Erinnerung eines vergangenen Unglücks entsteht, ist angenehm; sie ist aus Freude und einem Zusatze von Schmerz oder Betrübniß vermischt. Sind aber Freude und Betrübniß nicht eben sowohl einander entgegengesetzt, als Liebe und Haß? — Ferner, die Erinnerung eines vergangenen Unglücks, bey einer gegenwärtigen Freude, verursacht eine angenehme Empfindung; warum bringt aber die Erinnerung eines vergangenen Glücks, bey einem gegenwärtigen Unglücke nicht eine gleiche Wirkung hervor? — Die Vermischung ist dieselbe, und dennoch ist die Wirkung gerade die entgegengesetzte. Ein gegenwärtiges Unglück wird durch die Erinnerung des

des verfloßenen Glücks nur noch verbittert; daß in diesem Falle die Empfindung der Unlust, und in jenem die Empfindung des Vergnügens, gegenwärtig, und also die lebhafteste ist, kann hiervon die Ursache nicht seyn. Dieß könnte zwar eine Verschiedenheit in dem Grade des Vergnügens verursachen, nicht aber eine völlig verschiedene Wirkung hervorbringen.

In diesen und andern Fällen reicht diese Einschränkung also nicht zu. Auch hat der scharfsinnige Verfasser, wenn ich nicht irre, sich dadurch, daß er sie für die einzige erkannt, verleiten lassen, vermischte Empfindungen zu den angenehmen zu zählen, von denen wir vielleicht bey genauerer Untersuchung finden werden, daß sie dahin nicht gehören. Zum Exempel, den Zorn — auch den Zorn, eine vermischte

mischte Empfindung, die aus der angenehmen Beleidigung und der Vorstellung der Rache, die für den Zornigen das höchste Gut ist, entsteht, rechnet Hr. M. zu den angenehmen vermischten Empfindungen. Allein wäre der Zorn eine angenehme Empfindung, eine solche, die in uns Vergnügen erregt, so würden wir uns auch bey kaltem Blute, an den Zustand, in den wir durch denselben versetzt worden, mit Vergnügen erinnern; wir würden uns nach demselben sehnen — Wer aber hat jemals ein solches Verlangen gespürt? — Die Empfindung des Mitleidens ist uns auch in der Erinnerung angenehm, auch bey kaltem Blute suchen wir dieselbe öfterer in uns zu erneuern. Des Zustandes hingegen, darinn wir durch den Zorn gesetzt worden sind, erinnern wir uns nie ohne Unlust. — Daß im Zorne

Zorne die Vorstellung der Rache dem Zornigen angenehm ist, bleibt zwar unstreitig gewiß. Allein dieß beweist nur, daß es überhaupt keine völlig unangenehme Empfindung giebt; nicht aber, daß ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehret, oder daß das Vergnügen aus der Vermischung des Unangenehmen mit dem Angenehmen entsteht.

Eben so wenig scheint mir die Empfindung, die aus der Vorstellung einer Vollkommenheit, und der damit verbundenen Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit entsteht, (die Herr M. gleichfalls hierher rechnet) mit hierher gezählet werden zu können. Nicht zu gedenken, daß hier zwey Empfindungen vorhanden sind, die einander gerade widersprechen, nemlich die Empfindungen, die

durch

durch die Vorstellung einer Vollkommenheit, und der, von einer gleichartigen Unvollkommenheit erzeugt wird; so scheint mir der Satz, daß das Vergnügen über eine Vollkommenheit durch die Betrachtung unserer eigenen Unvollkommenheit vermehrt werde, zu sehr mit dem Gefühle und der Erfahrung zu streiten. Ein gemeines Beispiel mag dieß erläutern. Wenn ich in den Werken eines großen Mannes eine Wahrheit, der ich selbst nachgedacht, deutlich entwickelt finde, wenn ich die Schwierigkeiten, die dabei waren, glücklich überwunden sehe, so werde ich zwar auch alsdann Vergnügen empfinden, wenn ich meine Gedanken verworfen, und die Wahrheit auf einem ganz andern Wege entdeckt sehe, als auf dem ich sie zu finden glaubte. Allein wird das Vergnügen nicht größer seyn, wenn ich

ich meine Gedanken bestätigt, wenn ich finde, daß ich selbst schon auf dem rechten Wege die Wahrheit zu entdecken gewesen bin? — Mir scheint dieß außer Streit — und gleichwol müßte es nach der Theorie des Hrn. M. gerade umgekehrt seyn, da ich in diesem Falle zugleich die Vorstellung meiner eigenen Vollkommenheit, in jener aber meiner Unvollkommenheit erhalte.

Wie weit das Vergnügen über die Vorstellung der unendlichen Eigenschaften Gottes, welches Hr. M. zum Beweise anführt, durch die Erwägung unserer Schwachheit und Unvollkommenheit erhöht werde, will ich nicht entscheiden; allein dieß Beispiel scheint mir, in dem gegenwärtigen Falle nichts entscheiden zu können. Schwachheit und Unvollkommenheit in diesem Verstande ist ein relati-

der Begriff, und setzt einen Maaßstab vorans, nach dem wir uns messen. Die unendlichen Eigenschaften Gottes sind aber so weit über uns erhaben, daß zwischen denselben und unsern eingeschränkten Fähigkeiten, alle Vergleichung aufhört. Sie sind kein Maaßstab für unsere Kräfte. Wir sehn das Eingeschränkte unserer Natur, wenn wir es mit der unendlichen vergleichen, nicht als Unvollkommenheiten an, folglich verursacht uns die Betrachtung derselben, in diesem Falle auch keine Unlust. —

Die Einschränkung, daß sich die vermischten Empfindungen, wenn sie angenehm seyn sollen, nur nicht widersprechen müssen, scheint mir also allein nicht hinreichend zu seyn. Die Gedanken des Hrn. M. selbst, haben mich auf zwei andere geleitet, die mir die Materie zu erschöpfen

schöpfen scheinen, und zugleich, wenn ich nicht irre, auf die Ursache führen, warum die vermischten Empfindungen angenehm sind, warum ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehret —

Sie sind folgende:

- 1) Die vermischten Empfindungen erzeugen Vergnügen, wenn das Uebel, oder die Unvollkommenheit, deren Vorstellung die Unlust verursacht, objectiv ist; sie hören aber auf, angenehm zu seyn, wenn das Uebel subjectiv ist.
- 2) Sie sind nicht angenehm, wenn die Unvollkommenheit zwar objectiv ist, aber mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes, die die angenehme Empfindung

dung erregen, streiter, diesen
 vermindert.

Dies letzte ist die Einschränkung, die Hr.
 M. gemacht, nur ist sie, wenn ich nicht
 irre, so, deutlicher bestimmt.

Die Erfahrung stimmt mit diesen
 Einschränkungen vollkommen überein —
 Der Zorn gehört nicht mit zu den ange-
 nehmen Empfindungen. Warum? das
 Uebel, die angethane Beleidigung, wel-
 che die Unlust erregt, ist subjectiv, sie
 betrifft uns selbst. So verhält es sich
 auch mit der Empfindung, die die Vor-
 stellung einer Vollkommenheit und die
 Betrachtung unserer eigenen Unvollkom-
 menheit erregt. Sie ist gleichfalls nicht
 angenehm, denn auch hier ist die Quelle
 der Unlust subjectiv. — Ferner die Er-
 innerung eines vergangenen Leidens ver-
 süßt

 süßt eine gegenwärtige Freude, denn
 das vergangene Leiden ist objectiv. Ist
 die Vermischung aber umgekehrt, so ist
 die Empfindung nicht angenehm, weil
 alsdenn die Quelle der Unlust, das ge-
 genwärtige Leiden subjectiv ist.

So glaube ich auch die verschiede-
 nen Schattirungen des Mitleidens, aus
 dieser Einschränkung, besser als gewöhn-
 lich, erklären zu können. Das Mitlei-
 den ist eine vermischte Empfindung, die
 aus dem Vergnügen über die Vollkom-
 menheiten eines Gegenstandes, und der
 Unlust über das Unglück desselben besteht,
 und ist daher angenehm, weil das Uebel,
 welches die Unlust erregt, objectiv ist.
 Allein das Mitleiden ist nicht alles von
 einerley Art; es erregt nicht immer Ver-
 gnügen. Stehn wir mit der unglückli-
 chen

chen geliebten Person in zu naher Verbindung, hängt unser Glück von dem ihrigen ab, so ist die Empfindung, die das Unglück derselben in uns erregt, wie wir täglich erfahren, nicht angenehm — und warum? — weil alsdenn das Uebel zugleich subjectiv wird. Daher ist das Vergnügen des Mitleidens nie reiner, als wenn wir es bey theatralischen Vorstellungen empfinden; weil sich alsdann gar kein Zusatz von subjectiven Uebel mit in dieselbe mischt.

Auch wenn das Uebel so beschaffen ist, daß es einen Ekel erregt, so verschwindet das Vergnügen des Mitleidens. Die Ursache davon ist ebenfalls in der ersten Einschränkung zu suchen, weil nemlich der Ekel ein subjectives Uebel

Uebel ist. — Vielleicht ließe sich dieß auch auf den Streit anwenden, in wie ferne der körperliche Schmerz ein angenehmes Mitleiden erregen kann, und in wie fern er daher im Trauerspiele zu gebrauchen ist. Er wird nemlich nach dieser Theorie, nicht bey allen Menschen eine gleiche Empfindung hervorbringen (und dieß ist auch wohl die Ursache, warum so lange über dessen Wirkung gestritten worden ist.) Es giebt Menschen, deren Vorstellungen so lebhaft, deren Nerven so reizbar sind, daß die bloße Vorstellung des Schmerzens, in ihnen dieselbigen Schmerzen erregt. Für diese kann das Mitleiden, das körperliche Schmerzen erregt, nicht angenehm seyn, da es vielleicht bey andern, die diese Lebhaftigkeit und Reizbarkeit nicht besitzen, angenehm ist;

denn bey diesen erregt die Vorstellung des Schmerzens ein subjectives Uebel, da dasselbe hingegen bey andern nur objectiv ist.

Die andere Einschränkung, unter welcher die vermischten Empfindungen angenehm sind, wenn nehmlich das Uebel nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes streitet, ist ebenfalls durch die Erfahrung bestätigt.

Das Mitleiden ist eine angenehme Empfindung, denn das Unglück streitet nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes, den wir lieben. Dahingegen erregt die Vorstellung der Fehler, die wir an einer Person, die wir lieben, entdecken, Unlust, weil dadurch ihre Vollkommenheit vermindert wird. —

Die

Die Eifersucht ist von allen vermischten Empfindungen die unangenehmste, denn sie ist es auf doppelte Art. Die Untreue streitet mit den Vollkommenheiten, die wir liebten, und ist zugleich mit einem subjectiven Uebel verbunden, indem sie uns der Gegenliebe beraubt. —

Ich habe gesagt, daß uns diese Einschränkungen vielleicht auf die Ursache leiten könnten, warum die sogenannten vermischten Empfindungen angenehm sind. Ich will es jetzt versuchen, diesen Weg zu entwerfen.

Die Seele sucht die Erweiterung ihrer Vorstellungskraft, ihre Vollkommenheit. Dieß ist ihr erster Trieb — Je mehr ein Gegenstand ihr Vorstellungen darb-

darbietet, je mehr derselbe ihre Kräfte übet, ohne sie zu ermüden, je mehr findet sie Gefallen an demselben. — Auch die Mängel und Unvollkommenheiten eines Gegenstandes, oder die verneinenden Prädicate gewähren ihr in gewissen Betracht Vergnügen, denn sie erweitern ihre Vorstellungskraft; wie Hr. M. vortrefflich gezeigt. Allein dieß ist noch nicht alles. Die Seele findet nicht nur Gefallen an ihnen, weil sie überhaupt Prädicate sind; sondern oftmals eben darum, weil sie verneinende Prädicate sind. Wenn nemlich die Mängel und Unvollkommenheiten eines Gegenstandes oder die verneinenden Prädicate, nicht mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes unmittelbar streiten, wenn sie die bejahenden Prädicate nicht aufheben, so vermehren sie

sie die Mannigfaltigkeit des Verschiedenen in der Vorstellung, sie gewähren der Seele mehr Beschäftigung, folglich vergrößern sie das Vergnügen — Deutlicher: die Ursache, warum uns ein Gegenstand gefällt, warum die Vorstellung desselben die Seele vergnügt, ist seine Vollkommenheit, oder die Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung der Prädicate; weil diese die Seele beschäftigen, ohne zu ermüden. Kommen zu den bejahenden Prädicaten verneinende, wodurch die Uebereinstimmung nicht aufgehoben wird, so wird die Mannigfaltigkeit in der Vorstellung vermehrt, die Beschäftigung, welche die Seele daran findet, wächst, und wächst um so viel mehr, eben darum, weil diese hinzukommende Prädicate verneinend sind. Denn weil sie

sie verneinend sind, so sind sie auch von den andern um so viel mehr verschieden; daher wirken sie auf die Seele auf eine ganz verschiedene Art, machen ganz verschiedene Eindrücke auf sie, bewegen die Seele so viel mehr. Die Seele wird durch sie eine Fähigkeit zu so verschiedenen Vorstellungen, zu so verschiedenen Empfindungen in sich gewahr, — sie fühlt sich vollkommener, folglich wächst das Vergnügen, welches sie an der Vorstellung findet.

Sind die verneinenden Prädicate aber so beschaffen, daß sie mit den bejahenden streiten, so wirken sie dieß Vergnügen nicht; denn alsdann haben sie die Uebereinstimmung auf, ohne

ne die Mannigfaltigkeit zu vermehren, und ein verneinendes Prädicat tritt an die Stelle des bejahenden.

Dies ist, wenn ich nicht irre, die Ursache, warum die vermischten Empfindungen angenehm sind, worin ein Zusatz von Unlust das Vergnügen vermehrt, und zugleich, warum dasselbe verschwindet, wenn die verneinenden Prädicate mit den bejahenden streiten.

Die bereits angeführten Beispiele der verschiedenen Empfindungen, welche das Unglück eines geliebten Gegenstandes, und die Fehler desselben erregen, bestätigen dieß. Das Unglück streitet nemlich nicht mit den Vollkommenheiten des geliebten Gegenstandes, und vermehrt also die Mannigfaltigkeit in
der

der Vorstellung, ohne die Uebereinstimmung aufzuheben; folglich gewährt es Vergnügen. Ein moralischer Fehler hingegen, den wir an einem geliebten Gegenstande entdecken, gewährt uns Unlust, weil der Fehler ein verneinendes Prädicat ist, das mit den bejahenden streitet, folglich die Uebereinstimmung aufhebt.

Doch auch dieses ist noch nicht allgemein. Es giebt selbst Fehler und moralische Schwachheiten, die wir nicht nur verzeihn, sondern die wir sogar gerne sehn, wenn sie nehmlich aus einer guten Eigenschaft entspringen, oder wenigstens nicht mit den guten Eigenschaften streiten. Auch dieß glaube ich daraus erklären zu können, daß durch solche Schwachheiten die Mannigfaltigkeit

Zeit in dem Charakter vermehret, die Uebereinstimmung aber nicht aufgehoben wird.

Sa, wenn ich nicht irre, so liegt auch hierinn mit der Grund, warum wir in Gedichten, wo wir von dem Einflusse abstrahiren, den die guten Eigenschaften oder die Schwachheiten eines Charakters auf unsere und anderer Menschen Glückseligkeit haben, warum wir, sage ich, da überhaupt mehr Gefallen an guten Charakteren, die mit Schwachheiten vermischt sind, als an ganz vollkommenen finden. Ein von allen Seiten vollkommener Charakter hat nehmlich zu viel Einförmiges, ein vermischter hingegen ist mannigfaltiger, folglich macht die Vorstellung desselben mehr Vergnügen; doch müssen die Schwach-

Schwachheiten desselben klein seyn, sie müssen aus guten Eigenschaften entspringen; alsdenn gleichen sie den Dissonanzen in der Musik, die sich in Harmonie auflösen.

Die erste und hauptsächlichste Quelle des Vergnügens, welches die vermischten Empfindungen verursachen, ist also die vermehrte Mannigfaltigkeit der Vorstellung. Es lassen sich hieraus noch verschiedene Bemerkungen in Ansehung unserer Empfindungen erläutern, die vielleicht sonst nicht zu erklären sind. — Wir bemerken, daß wir mehr Mitleiden mit dem Unglücke eines geliebten Gegenstandes fühlen, wenn das Unglück, das ihn betrifft, eine Folge seiner guten Eigenschaften

schaften ist, wenn er sich durch dieselben das Unglück zuzieht; als wir fühlen, wenn ihn dasselbe durch einen Zufall betrifft. Ein gerechter Mann, der das Opfer seiner Tugenden wird, ist für uns rührender, als er seyn würde, wenn er bey eben den Tugenden in ein eben so großes Unglück, durch einen blossen Zufall, gerathen wäre; und eine Clarisse oder Miß Sara würden uns weniger wollüstige Thränen kosten, wenn sie von ihren Verführern mit Gewalt aus den Armen ihres Vaters gerissen worden, als nun, da eine Zärtlichkeit, die sie in unsern Augen noch liebenswürdiger macht, ihr Unglück verursacht. — Woher dieses? — Sollte nicht die Ursache davon darinn zu suchen seyn, daß durch diese Verbindung des Unglücks mit den Vollkommenheiten des Gegenstandes, die Mannigfaltigkeit

G in

in der Vorstellung mehr Uebereinstimmung erhält, und daher die Vollkommenheit der Vorstellung vermehret wird? —

Ausser dieser Hauptquelle, woraus das Vergnügen der vermischten Empfindungen entspringt, würden sich vielleicht nach genauerer Untersuchung bey jeder vermischten Empfindung noch besondere Quellen entdecken lassen, die sich mit in den Strom des Vergnügens ergießen und denselben vermehren. So mischt sich z. E. bey dem Mitleide noch das Vergnügen über eine subjective Vollkommenheit, die wir an uns entdecken, mit in die Empfindung. Wir sehn nehmlich das Theilnehmen an dem Unglücke anderer als eine Vollkommenheit des menschlichen Herzens an, und freuen uns, in uns selbst diese Vollkommenheit zu finden, &c.

Da

Da diese besondern Quellen des Vergnügens den vermischten Empfindungen aber nicht als solchen zukommen, so gehört die Untersuchung davon auch nicht hieher. —

Fassen wir nunmehr die ganze Lehre von den vermischten Empfindungen ins Kurze zusammen, so wird folgendes die Summe davon seyn.

- 1) Die Seele sehnt sich darnach, durch Vorstellungen bewegt zu werden. Sie sucht die Erweiterung ihrer Vorstellungskraft — ihre Vollkommenheit.
- 2) Alles, was diesen Endzweck befördert, verursacht ihr Vergnügen.

§ 2

3) Da

- 3) Daher liebt sie das Mannigfaltige. — Sie findet Vergnügen an Gegenständen, woran sie viele Prädicate entdeckt.
- 4) Auch verneinende Prädicate gewähren ihr, in gewissem Verstande, Vergnügen, weil auch diese ihre Vorstellungskraft erweitern.
- 5) Nur müssen sie nicht subjectiv seyn, es müssen nicht Unvollkommenheiten seyn, die sie an sich selbst entdeckt.
- 6) Sind sie nur objectiv, so können sie sogar das Vergnügen, welches die Seele an der Vorstellung eines Gegenstandes findet

- det, vermehren, weil sie durch den anscheinenden Contrast, den sie mit den bejahenden Prädicaten machen, mehr Mannigfaltigkeit in die Vorstellung bringen, und der Seele mehr Beschäftigung geben.
- 7) Doch müssen sie, um diese Wirkung hervorzubringen, so beschaffen seyn, daß sie nicht mit den bejahenden streiten.
 - 8) Daher sind die Empfindungen, die aus der Vorstellung einer Vollkommenheit und eines damit verknüpften Uebels entstehen, oder die vermischten Empfindungen angenehm.
 - 9) Doch

- 9) Doch nur alsdenn, wenn das
Uebel nicht subjectiv ist (6)
und
10) nicht mit den Vollkommen-
heiten des Gegenstandes strei-
tet.



Zusätze des Herausgebers.

Zusätze

Der Stoff dieser Aufsätze ist mehrmalen der Stoff unsrer Gespräche gewesen. Wenn ich mich ist auf alles besinnen könnte, was darüber abgeredet worden: so könnte ich vielleicht einige nicht unbeträchtliche Zusätze liefern. Zusätze, welche weder dem einen noch dem andern, sondern beiden gehören würden; so wie es sich von allen Resultaten freundschaftlicher Unterredungen versteht, die kein Sokrates anspinnt und heimlich leitet. Einiges wird mir befallen.

Der erste Aufsatz beziehet sich auf die damalige Aufgabe der Akademie zu Berlin, über den Ursprung der Sprache; und ich glaube, was er erweisen soll, etc.

G 5 weist

weist er bündig. Die Sprache kann dem ersten Menschen durch Wunder nicht mitgetheilet seyn. Und folglich? — Man traue dem Verfasser nicht zu, daß er nunmehr so fort weiter werde geschlossen haben: Folglich hat sich der Mensch die Sprache selbst erfunden. Dieses würde allerdings ein Drittes überspringen heißen, welches ohne ein Wunder gar wohl möglich gewesen wäre, und ohne Zweifel das ist, welches diejenigen, die dem Menschen die Selbsterfindung der Sprache absprechen, vornehmlich im Sinne haben. Die Sprache kann den ersten Menschen seyn gelehrt worden: er kann eben so dazu gelangt seyn, wie noch ist alle Kinder dazu gelangen müssen. Fragt man: wodurch? durch wen? Durch Umgang mit höhern Geschöpfen; durch Herablassung des Schöpfers selbst: können die

die Vertheidiger dieser Meinung antworten. Laßt es seyn, können sie sagen, daß dieser Umgang, diese Herablassung selbst ein Wunder war: das, was durch dieses Wunder bewirkt wurde, war doch kein Wunder, und es gieng alles dabei so natürlich zu, als es bey Vocalmachung der Kinder noch zugeht. Dieses, wenn man billig seyn will, muß man gelten lassen. Die Sache ist nur, daß sodann die ganze Aufgabe von dem Ursprunge der Sprache, keiner reinen philosophischen Auflösung mehr fähig ist; indem der mittlere Fall sich lediglich durch historische Gründe erhärten oder verwerfen läßt. Der Philosoph kann nur höchstens eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit dazu beibringen: diese nehmen. Zugegeben, daß die Menschen die Sprache selbst erfinden können; wenn gleichwol auf die Erfindung

dung derselben, wie sich vermuthen läßt,
 eine so geraume Zeit, vielleicht so viele viele
 Jahrhunderte vergehen müssen: so war
 es ja wol der Güte des Schöpfers ge-
 mässer, zum Besten derer, welche in die-
 sen sprachlosen Zeiten ein so kümmerli-
 ches, kaum Leben zu nennendes Leben ge-
 lebt hätten, dem Dinge seinen langsamen
 ganz natürlichen Lauf nicht zu lassen, son-
 dern den Weg jenes Unterrichts zu wäh-
 len. Wie viel dieser Wahrscheinlichkeit
 durch die in den ältesten Geschichtsschrei-
 bern aufbewahrte Tradition zuwächst;
 was für Winke oder Andeutungen hier-
 über sich in dem Buche finden, das in al-
 lem Verstande immer so schätzbar bleibt:
 dieses aufs Reine zu bringen, wäre auch
 immer eine sehr interessante Untersuchung.
 Nur ist es keine Untersuchung für den
 Philosophen, den nichts nöthigen kann,
 sich

sich darauf einzulassen. Sobald der Phi-
 losoph erwiesen hat, daß dem ersten Men-
 schen die Sprache durch Wunder nicht
 mitgetheilet seyn kann; und er nunmehr
 zeigt, wie und wodurch sie auf die Er-
 findung derselben nicht wohl anders als
 fallen müssen, zugleich noch befügt, was
 die Anbauung und Ausbildung dieser
 Erfindung erleichtern und beschleunigen
 können: so hat er nicht allein alles gethan,
 was man von ihm erwarten darf, sondern
 hat auch hinlänglich den Folgerungen vor-
 gebant, für welche Einige die Hypothese
 des höhern Unterrichts gern brauchen
 möchten.

Auch der zweite Aufsatz ist durch
 jene nehmliche Aufgabe veranlaßt worden.
 Er sollte den Weg bahnen, eine der vor-
 nehmsten Schwierigkeiten zu heben, die
 man gegen die natürliche Entstehung der
 Sprache

Sprache zu machen pflegt. Weil sich ohne Zeichen allgemeiner Begriffe keine Sprache denken lasse; allgemeine Begriffe aber nur die Frucht einer mühsamen Abstraction seyn sollen, welche ohne Gebrauch symbolischer Zeichen kaum möglich sey: so müsse, sagt man, der Mensch ja wohl eine Sprache schon gehabt haben, um die Sprache zu erfinden. Aus diesem Zirkel ist man auf einmal heraus, wenn man die Erklärung unsers Verfassers annimmt, nach welcher es zu allgemeinen Begriffen der Abstraction gar nicht bedarf. Denn, gesetzt auch, daß diese Erklärung nicht auf alle und jede allgemeine Begriffe passe, so paßt sie doch gewiß auf einen großen Theil derselben, welches zu der Anwendung hinreichend ist, die er davon machen wollte. In allen Fällen nemlich, wo das Aehnliche sofort in

in die Sinne fällt, das Unähnliche aber so leicht nicht zu bemerken ist, entstehen allgemeine Begriffe, ehe wir noch den Vorsatz haben, dergleichen durch die Absonderung zu bilden. Und daß daher dieser ihre Zeichen in der Sprache eben so früh werden gewesen seyn, als die Zeichen der einzelnen Dinge, die in ihnen zusammen treffen, ist wol ganz natürlich. Ja früher; Baum ist sicherlich ältern Ursprungs, als Eiche, Tanne, Linde.

Der dritte Aufsaß zeigt, wie wohl der Verfasser ein System gefaßt hatte, das wegen seiner gefährlichen Folgen so verschrieen ist, und gewiß weit allgemeiner seyn würde, wenn man sich so leicht gewöhnen könnte, diese Folgen selbst in dem Lichte zu betrachten, in welchem sie hier erscheinen. Tugend und Laster

Paster so erklärt; Belohnung und Strafe hierauf eingeschränkt: was verlieren wir, wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es Etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier, noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. — Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nehmlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können! Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beste muß. Wenn ich in diesen Schranken selbst so viel Fehlritte noch thue: was würde geschehen, wenn ich mir ganz allein überlassen

sen wäre? einer blinden Kraft überlassen wäre, die sich nach keinen Gesetzen richtet, und mich darum nicht minder dem Zufalle unterwirft, weil dieser Zufall sein Spiel in mir selbst hat? — Also, von der Seite der Moral ist dieses System geborgen. Ob aber die Speculation nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen machen könne? Und solche Einwendungen, die sich nur durch ein zweytes, gemeinen Augen eben so bestreundendes System heben ließen? Das war es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und mit wenigen hier nicht zu fassen steht.

Was in dem vierten Aufsatze erinnert wird, kommt igt freylich zu spät. Herr Mendelssohn hat in der neuen Ausgabe seiner philosophischen Schrif-

ten (*), in den Zusätzen zu den Briefen über die Empfindungen, (S. 24.) es selbst bemerkt, daß die Sinnenlust noch etwas anders sey, als Gefühl der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, welche die Seele bloß als Zuschauerin wahrnehme. Er setzt hinzu, daß den harmonischen Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinne, zu Folge der Verknüpfung zwischen Seele und Körper, ja auch wol harmonische Empfindungen in der Seele entsprechen müssen. Aber wenn durch diesen Zusatz die Frage unsers Verfassers: woher es die Seele erfahre, daß der Körper in einen verbesserten Zustand versetzt worden? beantwortet ist: so ist sie auch dadurch gerechtfertiget. So nothwendig der Zusatz war: so scharfsinnig war

(*) Von 1771, welche unserm Verfasser nicht zu Gesicht gekommen.

war die Frage. Auch ist es nur diese Frage, worauf er würde bestanden haben, wenn er, nach reifrer Ueberlegung, ohne Zweifel die vermeinten zwey Erfahrungen (S. 61.) zurückgenommen hätte.

Und so dürften auch wohl, in dem fünften Aufsatze, verschiedene einzelne Behauptungen richtiger zu bestimmen, verschiedene Erfahrungen genauer zu erwägen seyn. Z. E. ob es wahr ist, daß der Zorn zu den vermischten Empfindungen nicht gehöre, indem wir uns des Zustandes, darein wir durch ihn versetzt worden, nie ohne Unlust erinnerten? Aber dem ohngeachtet bleibt auch dieser Aufsatz noch immer sehr schätzbar. Der Unterschied des Objectiven und Subjectiven ist wichtig, und unser Verfasser ist wenigstens der erste, der es zu erklären gesucht

sucht hat, warum die vermischten Empfindungen so angenehm sind, so anziehender sind, als die einfachen angenehmen Empfindungen; welches nur immer bloß als unstreitige Erfahrung angenommen worden. —

Man stößt sich nicht an einige unsörmliche Stellen, welche der Bildhauer in einem unvollendeten Werke, von dem ihn der Tod abgerufen, müssen stehen lassen. Man schätzt ihn nach dem, was der Vollendung darinn am nächsten kommt.

